filosofia Popolare

24 maggio 2026

Dopo il referendum

Nella propaganda governativa per il referendum si è cercato di istillare nell'opinione pubblica concetti contradditori. Infatti:

- mentre si pretendeva, per il killer di Rogoredo, uno scudo penale per i poliziotti, si invocava contemporaneamente, citando il caso di Garlasco, il massimo rigore disciplinare nei confronti dei giudici;
- dopo l'episodio del poliziotto picchiato durante una manifestazione a Torino, ci si è lamentati dei giudici, che si sono affrettati a scarcerare gli inquisiti, salvo lamentarsi, invocando il caso Tortora, dei giudici che abusano della carcerazione preventiva;
- mentre si agitava lo spettro di patriarcali stupratori rimessi in libertà dalla magistratura, s'invocava, per la famiglia nel bosco, il diritto del *pater familias* di crescere i propri figli come piccoli eremiti un po' selvatici.

Le contraddizioni logiche sono evidenti.

rigore nei confronti dei magistrati	→	tolleranza per le forze di polizia
lamentele per scarcerazioni facili	→	lamentele per incarcerazioni facili
agitazione fantasma patriarcale	→	tutela del diritto patriarcale

Queste erano le *contraddizioni* più stridenti nella concezione del diritto sottese dalla campagna referendaria e i risultati hanno dimostrato che queste posizioni *irrazionaliste* sono, per ora, ancora in minoranza nel paese.
La vittoria referendaria è solo a livello primitivo una vittoria politica, perché è, innanzitutto, una vittoria culturale, quella della logica e del pensiero razionale contro l'irrazionalismo e il pensiero magico.
Ma i risultati referendari dimostrano anche che il pensiero irrazionale – che solo presuntuosamente si può definire analfabetismo funzionale – è diffuso in modo massiccio e che se non se ne individuano le radici, potrà fare ancora danni enormi.

La logica distorta e i residui di pensiero magico tuttora diffusi nel paese non sono il lascito degli antichi demoni della cultura delle classi subalterne, radicata negli elementi contadini, rapidamente urbanizzati, degli anni `60.
Quell'irrazionalismo era fondato su una cultura antagonista di classe, pre-moderna, cognitivamente povera, mentre questo irrazionalismo sottende un antagonismo culturale, post-moderno, alimentato da sovrabbondanza di informazione, spesso tecnologica, di norma dissonante.

La logica di don Chisciotte

Don Chisciotte aveva una sua logica, in cui il suo immaginario aveva la prevalenza sulla percezione della realtà, ma nessuno si sognerebbe mai di definire Chisciotte un analfabeta funzionale. L'idalgo non distingue tra costruzione ideale e realtà concreta, applica schemi letterari, del tutto razionali nel loro mondo, in un mondo che non li può sostenere, di conseguenza, non pecca d'ignoranza, ma di eccesso di coerenza interna.
In altri termini, Chisciotte possiede un immaginario che sovradetermina tutto il resto. In lui non è per nulla assente l'aspetto Simbolico, però colonizzato dal codice obsoleto della cavalleria errante del Medioevo. Utilizza appieno il linguaggio e le altre regole del sistema simbolico, ma alla luce di una lente deformante. Non può fare a meno di venire a contatto con il Reale, i mulini a vento, le bastonature, i dileggi, ma non riesce a integrarlo, riassorbendolo nell'Immaginario.
Dal punto di vista clinico, Lacan formulerebbe probabilmente una diagnosi di psicosi, perché c'è una rottura nel rapporto con il Simbolico condiviso, rispetto alla quale il soggetto costruisce una realtà alternativa coerente, in cui il Reale non viene simbolizzato ma ricoperto da delirio.
Un quadro analogo lo vediamo realizzato nel modo di pensare di minoranze inclini, del tutto o temperatamente, al complottismo.
Tutti costoro sono accomunati dalla formazione un quadro interpretativo forte (élite, complotti, verità nascoste), in cui ogni elemento viene integrato in una narrazione coerente. Come per l'eroe di Cervantes, il loro Immaginario non è caos, ma sistema ordinato di immagini e significati, ragion per cui rifiutano il Simbolico dominante (scienza, istituzioni, linguaggio condiviso) per costruire un Simbolico alternativo (fonti alternative, codici interpretativi propri).
Il complottista non è fuori dal linguaggio, ma vive in un altro sistema di significati. Evidentemente, il rapporto con il Reale è disturbato, il Reale produce angoscia cui si reagisce con la strategia dell'evitamento.
La mitizzazione del complotto funziona come tappo simbolico del Reale, trasforma una primitiva incertezza in in spiegazione totale, elimina l'ansia che deriva dall'ipoteca aleatoria delle cose del mondo, giacché spiega che *nulla accade per caso*, ripristinando una visione determinista e finalista, sgombra il campo da in-

certezze e dubbi, perché rende il mondo completamente leggibile.
Fortunatamente, quasi tutti, sfuggono alla dimensione patologica di Chisciotte, perché la loro è una dinamica difensiva, che mette in atto una iperinterpretazione del reale, talché si può dire che non di carenza di senso soffrano, ma se mai, di eccesso di senso, funzionale a eliminare dalla loro vita il caso e l'incertezza.

Divina Provvidenza fai da te

È abbastanza evidente che la loro sia una risposta alla carenza di senso tipica dell'avanzata secolarizzazione. Se il mondo non è più letto come ordinato da un fine divino, la fede nella garanzia di un senso ultimo degli eventi mondani viene meno. Ciò significa passare dalle certezze di un mondo significante all'angosciosa percezione di un universo aperto, contingente, talvolta opaco. Max Weber definisce questa situazione come *disincanto del mondo*. Ma il bisogno umano di trovare connessioni e intenzioni resta e ben pochi si adattano ad accettare un mondo posto a caso. Si realizza, quindi uno scenario in cui alla mancanza di senso oggettivo della esistenza si oppone un inalterato bisogno di conferirvi significato e da questa tensione può nascere una teleologia surrogata, degradata rispetto a quella originale, perché non più affidata alla misericordia dell'Onnipotente, ma alle trame di molto potenti esseri umani. Il mondo, allora, disvela la sua intima razionalità (umana), e nulla è lasciato al caso, anzi tutto – ma proprio tutto – ha una causa intenzionale, dietro ogni evento c'è sempre qualcuno che mira a qualcosa e il mondo torna ad avere una direzione, sebbene nascosta.
Friedrich Nietzsche aveva intravisto questa possibilità quando profetizzava che, alla morte di dio, e alla perdita di ogni fondamento, l'uomo tende a ricreare surrogati di senso assoluto.
In questa prospettiva si registra l'unico vago contatto tra queste produzioni di un mondo culturalmente subordinato con le antiche credenze del mondo popolare subalterno – nel senso di classe – che sopravvivevano ai tempi di Ernesto De Martino.
L'universo complottista è l'ala estrema di uno schieramento razionalmente debole, ci sono anche posizioni più sfumate. Ma paradossalmente, a mettere in atto strategie mentali del tutto simili a quelle dei complottisti, sono quelli che ai complotti proprio non ci credono, anzi hanno totalmente fiducia nel sistema.
Stiamo parlando del conformismo sistemico, la piena adesione dell'ideologia dominante. A questo insieme appartiene buona parte di quel 40% di elettori che hanno votato sì al referendum, non per calcolo politico, ma perché incapaci di cogliere le contraddizioni insite nella narrazione propagandistica.
Le analogie con i complottisti sono sotto gli occhi, anche questi, come loro, hanno difficoltà a reggere l'ambiguità, il conflitto e le contraddizioni reali sottese dalla realtà.
Le due strategie per difendersi dal reale sono perfettamente speculari:
Alla sfiducia radicale del complottismo, per il quale il sistema è un dispositivo di manipolazione, corrisponde la fiducia acritica del conformismo sistemico, per il quale il sistema è sicuramente affidabile.

Entrambe le posizioni hanno lo stesso fine, evitare il confronto con un reale contraddittorio, che gli uni attuano costruendo un altro sistema di senso, mentre gli altri si votano alla difesa del sistema dominante, anche contro ogni evidenza. Per entrambi c'è un sistema di difesa contro quella che Leon Festinger chiama dissonanza cognitiva, infatti, i complottisti, quando incappano in una notizia che contraddice le loro convinzioni, dichiarano che è falsa, anche i conformisti, negli ultimi tempi, si rifugiano in questa negazione, mentre fino a qualche tempo fa si limitavano a dire che le contraddizioni non erano, poi, tanto gravi, oppure che si sarebbero chiarite nel tempo.
Talvolta il conformista, quando ha percezione della propria malafede, si rifugia nel realismo, facendolo derivare direttamente da Hegel (*ciò che è reale è razionale*), trovando un'ottima scusa per rinunciare all'esercizio della propria intelligenza. Questo stratagemma è, per definizione, razionalistico, ma apologetico e non critico.

Apocalittici e integrati

Lo schema, come si vede è identico a quello delineato da Umberto Eco in *Apocalittici e integrati* (1964). Allora, Eco indagava i rapporti con la cultura di massa, che alcuni vedevano come degenerazione, manipolazione, inganno, mentre altri accettavano e valorizzavano senza particolari riserve. Si parla di un rapporto con la cultura, e ciò conferma come sia del tutto fuori luogo la categoria dell'*analfabetismo funzionale* con cui spesso si vuole risolvere (elitariamente) la questione.
Infatti, ambedue gli atteggiamenti, se si cerca bene nel loro albero genealogico, rivelano padri nobilissimi.
Nella posizione dei complottisti-apocalittici abbiamo già individuato un'ispirazione nietzschiana: la verità è un insieme di interpretazioni, legate a prospettive e volontà di potenza, vale a dire, per usare una frase celebre, *non esistono fatti, ma solo interpretazioni*.
A questo autorevole precursore va aggiunto Martin Heidegger, per il quale la verità è *aletheia*, ovverossia un *disvelamento*, e ciò implica che non è oggettiva e indipendente dall'osservatore, ma dal modo con cui il mondo si rivela a noi.
Passando poi attraverso il pensiero di Ludwig Wittgenstein – per il quale la verità dipende tutta da giochi linguistici e ciò che è vero è tale solo all'interno di un contesto d'uso – si arriva a Michel Foucault, per il quale la verità è è prodotta da *relazioni di potere* e non esiste una verità neutrale, perché ciò che consideriamo vero è storicamente costruito.
Si deve aggiungere anche Jacques Derrida, che *decostruisce* i testi, mostrandoci che è sempre scivolosa, differita (come dice lui: *différance*).
Su questa linea si inserisce il pragmatismo radicale di Richard Rorty, per ill quale il divorzio tra verità e realtà è definitivo, non essendo la verità che una convenzione, ciò che una comunità accetta come giustificato.

Si sta delineando una linea ben precisa e in gran parte collocabile storicamente, in cui rientra anche Jean-François Lyotard, con la sua critica alle metanarrazioni, in virtù della quale la verità si riduce a una molteplicità di discorsi periferici.
Infine, l'epistemologia di Thomas Kuhn attacca il concetto di verità anche a livello scientifico, dimostrando che essa dipende dal paradigma scientifico dominante e che può essere spazzata via da un'opportuna rivoluzione.
Queste, le basi filosofiche del *sospetto*, e non ha alcun senso osservare che la gran parte degli apocalittici-complottisti non ha nozione alcuna di questi filosofi e delle loro filosofia, perché quando si critica un modo di pensare, è corretto farlo al livello più alto in cui tale modo si esprime.
Abbiamo, perciò, individuato una linea precisa, che coincide con quello che possiamo chiamare post-modernismo, alla quale, per essere precisi, ne andrebbe aggiunta un'altra, quella dell'ermeneutica, che va da Schleiermacher a Wilhelm Dilthey e da qui, attraverso l'onnipresente Heidegger, a Gadamer e a Paul Ricoeur.
In effetti, i nostri fanno largo uso di una iper-ermeneutica, perché per loro *tutto significa qualcosa*: niente è casuale e ogni cosa è segno di qualcos'altro. Quello che abbiamo chiamato Reale viene rifiutato come *contingenza*, perché è un elemento di costruzione di un *senso totale*.
C'è dunque un retroterra filosofico importante nell'atteggiamento speculativo di questa porzione di supposti analfabeti funzionali, ma gli altri, i conformisti, non sono da meno.
Si è detto del loro realismo hegeliano, ma la loro fiducia nelle istituzioni rivela anche un'eredità positivista (e se pensiamo che i conformisti siano, per lo più, di destra, ricordiamoci che nell'evenienza pandemica, il positivismo fu appannaggio della sinistra).
Non è difficile neppure cogliere, nel loro adattamento all'esistente, un meccanismo evoluzionistico già descritto nel 1947 da Horkheimer e Adorno nella *Dialettica dell'illuminismo*, e poi ripreso da Herbert Marcuse in *L'uomo a una dimensione* (1964).
In conclusione ci troviamo di fronte a due risposte opposte ma simmetriche a quella che potremmo chiamare un'attuale *crisi della verità* e mentre i primi dissolvono la verità nel sospetto, i secondi la ingessano nell'ordine esistente.
In entrambi i casi si ha una perdita della razionalità critica a cui non si può rispondere trincerandosi nella sussiegosa albagia di chi sa nei confronti di chi non sa (che è, esattamente, anche il loro atteggiamento).

Crisi del razionalismo o dell'umanismo?

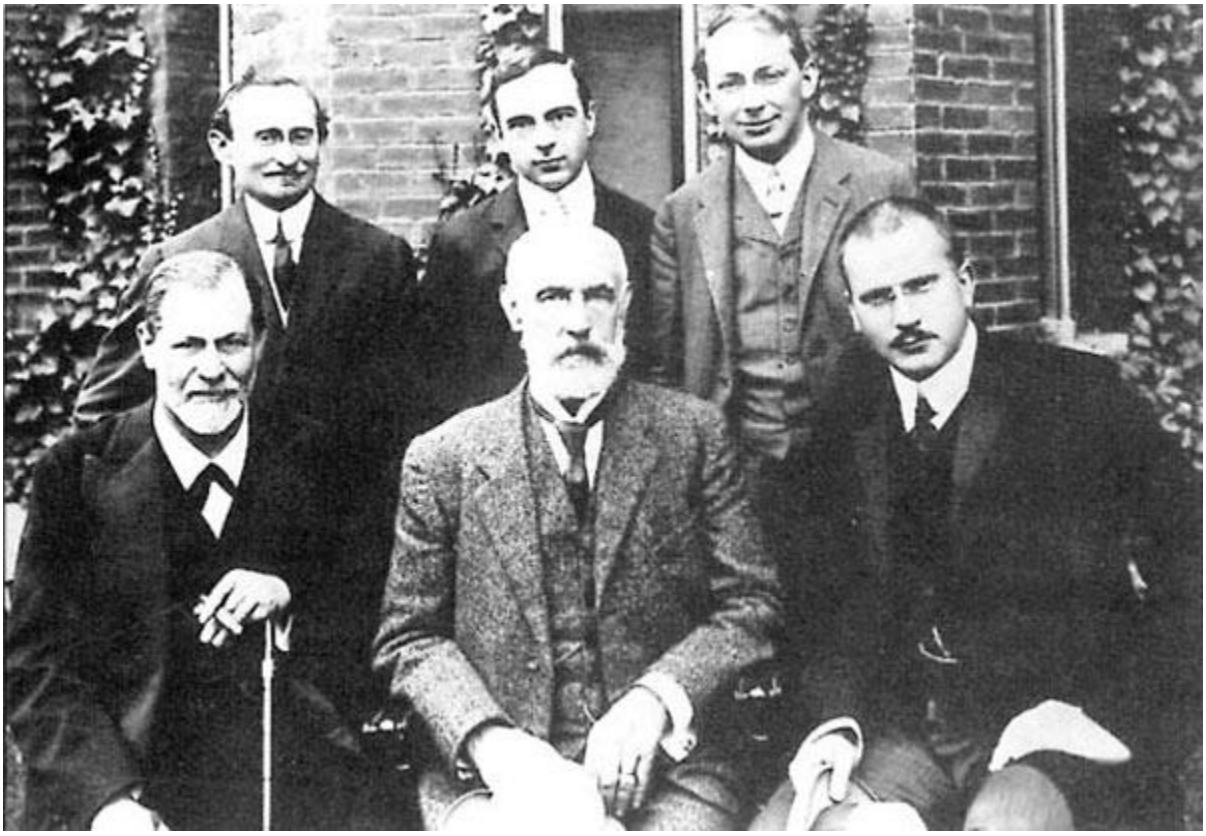
Di fronte all'esito cinico cui possono approdare i suddetti atteggiamenti gnoseologici e le loro varianti o sintesi, vale la pena di chiedersi se la crisi riguardi davvero la ragione e il suo uso, oppure che non interroghi direttamente il suo soggetto, l'uomo, non più abilitato come fonte di giudizio.
L'ottimistica visione rinascimentale – l'uomo è centro di senso e conoscenza, possiede una ragione universale, può comprendere e ordinare il mondo – che fonda il razionalismo, non sembra più rispondere alla situazione attuale.

In tempi relativamente recenti, l'idea dell'uomo *misura di tutte le cose*, come si è già visto, è stata profondamente incrinata dall'azione congiunta di Friedrich Nietzsche, per il quale il soggetto è una costruzione, e di Sigmund Freud, che ha abbondantemente dimostrato come questo supposto soggetto di conoscenza non sia, in realtà né padrone di sé, né capace di conoscere sé stesso.
Per limitarci agli autori che abbiamo già citato, per Jacques Lacan il soggetto è effetto del linguaggio, mentre per Michel Foucault è un prodotto di pratiche e poteri. Dunque non può essere fondatore di senso, perché è a propria volta fondato da strutture preesistenti.
Quanto a Theodor W. Adorno, per lui la ragione, fattasi ragione strumentale, da mezzo di conoscenza e liberazione può diventare strumento di dominio.
A completare l'opera, aggiungiamo anche Karl Marx, per il quale la coscienza dell'uomo è una variabile determinata dal rapporto con la struttura economica.
Quindi, in crisi non c'è solo la ragione, ma quella del soggetto che dovrebbe utilizzarla. Ma l'umanismo, e la sua centralità dell'essere umano, è davvero un'idea da archiviare definitivamente? Rivediamone velocemente le tappe.
L'uomo è misura di tutte le cose, diceva Protagora (V sec. a.C.), con ciò affermando l'assoluto relativismo: la verità dipende dal soggetto che percepisce, quindi non esiste una realtà oggettiva unica, ma tante verità quante sono le esperienze umane. Già Platone la contestò a suo tempo, notando la contraddizione interna di una frase che pretende di affermare una verità mentre sta dicendo che la verità non esiste.
Ma pretendere che l'uomo potesse dire la sua era necessario, perché in caso contrario, il monopolio della verità sarebbe rimasto nelle mani di Dio, o meglio, di quelli che pretendevano di poter parlare in nome di Dio.
Uscito, per l'appunto, dalle ombre del Medioevo, il Rinascimento si affrettò a dire una cosa apparentemente simile, ma in realtà molto diversa.
Dice Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*): «Non ti ho dato, o Adamo, né un posto determinato, né un aspetto proprio, né alcun dono particolare, perché quel posto, quell'aspetto, quei doni che tu desidererai, tutto secondo il tuo voto e il tuo consiglio ottenga e conservi». Intende dire, che l'uomo non ha una natura fissa, che lo limiti in alcun modo, che può scegliere e, di conseguenza, determinarsi. L'uomo non è più dunque misura delle cose, ma addirittura il loro artefice. Sembrerebbe l'affermazione di un relativismo ancora più radicale, ma in realtà non è così.
L'idea di Pico dell'uomo come *artefice* di sé, in realtà non afferma un relativismo radicale. Infatti, la posizione di Protagora, l'uomo *misura*, riduce il criterio di verità alla singola percezione, un punto di vista in qualche modo simile a quello che affermeranno Mach e Avenarius e che Lenin stroncherà in *Materialismo ed empiriocriticismo*.
Pico, e con lui tutti gli Umanisti, non vogliono dire che ogni uomo sia il *soggetto* senziente del mondo e perciò l'arbitro della verità, ma che l'uomo ne è il *centro*, come essere *libero e razionale*. Si afferma, dunque, il primato non delle singole sensazioni o opinioni, ma quello della *ragione*, che si suppone essere universale.

Il passo avanti del Rinascimento, che poi sarà condiviso dall'Illuminismo è innegabile: dalla *verità rivelata* della Bibbia o altri testi sacri, si passa alla *verità razionale*.
Ma c'è il rischio di costruire un altro soggetto, ugualmente astratto e quasi metafisico: l'*umanità*.
Con la rivoluzione dell'umanesimo rinascimentale, Dio cessa di essere il garante della verità, sostituito dalla ragione umana, che dovrebbe essere valida per tutti, noi la vediamo emergere nella storia della filosofia: per René Descartes la ragione è universale, anche se ogni singolo uomo dovrebbe, dubitando, ritrovarsela in sé stesso, diventa *struttura comune* a tutti gli uomini per Kant, e addirittura soggetto assoluto, lo *Spirito*, in Hegel.
Ecco che abbiamo inventato un testimone della verità che assomiglia molto al Dio che veniva convocato prima. Infatti, i filosofi ne dubitano, ma non trovano di meglio, per evitare il trabocchetto metafisico, che riportare la conoscenza all'individuo concreto. Hume riconduce tutto all'esperienza, e sulla stessa strada si avviano, come si è detto, gli empiriocriticisti. Nietzsche taglia la testa al toro e mette in dubbio che ci sia una verità universale.
I tentativi di Kant e Hegel di evitare di sostituire al Dio della Bibbia una Ragione altrettanto metafisica, furono lodevoli, il primo si concentrò sui limiti della ragione, arrivando a definirla come funzione condivisa dell'umana esperienza (e certe filosofie del 900, come quella di Jürgen Habermas non andarono molto più in là); il secondo tentò di radicare la ragione come processo storico, ma precipitò nell' Assoluto metafisico.
L'involuzione di Hegel è evidente, non così quella di Kant, che ha ancora il suo fascino, ma da un'analisi più attenta sembra pacifico che la sua soluzione, che separa la cosa in sé dal suo fenomeno, anche se evita la Ragione metafisica assoluta, introduce una frattura insanabile tra pensiero e realtà.
Entrambe le soluzioni non risolvono il problema e molto più efficace sembra la soluzione materialista, che fonda la verità sulla pratica concreta.
Nel 900, comunque, si affacciarono teorie razionaliste che non erano necessariamente materialiste.
Il *razionalismo logico e analitico* (Bertrand Russell, Ludwig Wittgenstein), che tenta di fondare la conoscenza su logica e linguaggio, per eliminare ambiguità e metafisica. Il *razionalismo critico* (Popper), che riduce la conoscenza a un processo di prove ed errori (congetture e falsificazioni). Il *razionalismo costruttivo* (Piaget), che costruisce conoscenza secondo schemi logici universali, intendendo la ragione come strumento attivo e creativo.
Il razionalismo novecentesco non è esente da critiche: si concentra su logica, linguaggio e strutture formali, perdendo contatto con la realtà concreta, può diventare rigido e normativo, valorizzando troppo la coerenza interna a scapito della flessibilità pratica, può trascurare dati dell'esperienza, tende ad un universalismo astratto, e in fin dei conti non garantisce una verità ultima o definitiva.
Nonostante questi limiti, il razionalismo del '900 assicura chiarezza, coerenza, autocritica, metodo rigoroso e principi potenzialmente universali, fornendo stru-

menti per sviluppare conoscenza critica e condivisibile.

Ascesa e crisi del razionalismo



Dopo l'eclissi della ragione indotta dai fascismi europei, il razionalismo sembrò avere il vento in poppa:

● Il neopositivismo logico del Circolo di Vienna (Rudolf Carnap e Moritz Schlick) ribadisce che la verità deve essere verificabile scientificamente e linguaggio e logica ne diventano gli strumenti centrali.

● La filosofia analitica anglosassone (Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein) si dedica alla analisi logica del linguaggio, riconducendo i problemi filosofici a problemi linguistici, in un'ottica di forte integrazione con la matematica e le scienze.

●Lo strutturalismo (Claude Lévi-Strauss e Noam Chomsky) individua strutture razionali universali nella cultura e strutture razionali innate (grammatica universale) della ragione.

La guerra aveva determinato, però, anche lo spostamento del centro di irradiazione filosofica dall'Europa continentale al mondo anglosassone.

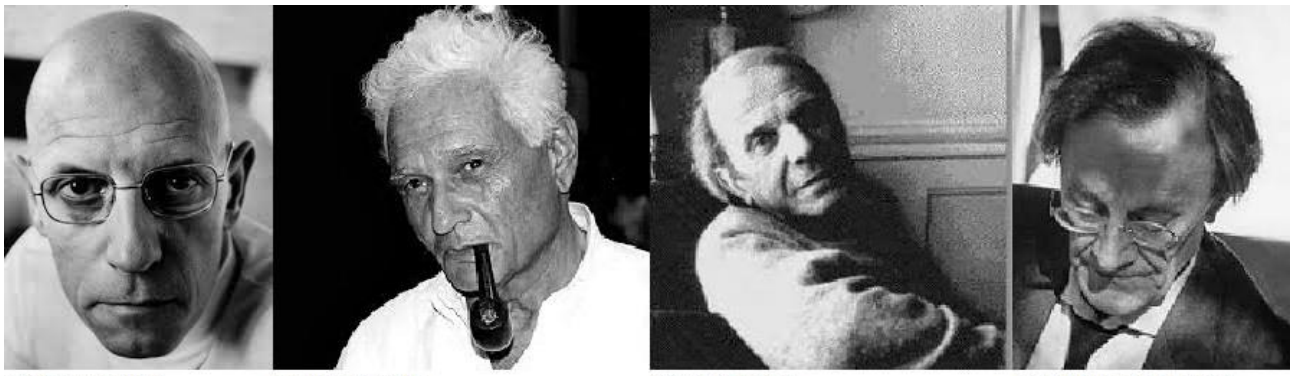
La tradizione continentale – da Kant a Heidegger – centrata sui grandi problemi dell'essere e dell'esistere, perde vigore e, con essa, una concezione della ragione speculativa, che si esprime con un linguaggio peculiare e talvolta astruso, egemonica nei confronti delle delle scienze, irriducibile alla logica formale.

Si fa strada la tradizione anglosassone, centrata su problemi precisi e circoscritti, che utilizza un linguaggio chiaro e sovente para-scientifico, con ampio uso della

logica e della matematica, sottendendo una concezione della ragione analitica, rigorosa, molto vicina a quella delle scienze.
Ciò comporta una profonda modifica del razionalismo. Se nel paradigma continentale la ragione era essenzialmente lo strumento d'indagine delle problematiche dell'essere, con conseguente apertura alla metafisica, nel paradigma anglosassone essa diventa strumento di analisi, di chiarificazione linguistica e si applica più alla costruzione di teorie scientifiche che a quella di sistemi filosofici. Rigorosa, ma con un campo d'indagine limitato, la nuova razionalità rischia di lasciare scoperta la dimensione dell'esperienza umana.
Nello stesso periodo, però, si mossero anche altre tendenze che contrastavano questa deriva, riportando al centro l'esperienza vissuta, il conferimento di senso, la libertà, criticando la riduzione della ragione a pura logica o metodo scientifico:
● La fenomenologia di Edmund Husserl vuole indagare come le cose appaiono alla coscienza, sospendendo ogni spiegazione scientifica per privilegiare la descrizione dell'esperienza.
La definizione della verità non si limita alla sua oggettività, ma anche alla sua intenzionalità – la coscienza è sempre coscienza di qualcosa – e all' esperienza vissuta.
Nel dopoguerra si diffuse attraverso la mediazione di Martin Heidegger, per il quale il soggetto non è mai un osservatore neutrale perché condizionato dal suo *essere-nel-mondo*. Questa concezione ci rimanda a quella di Maurice Merleau-Ponty, che pone come centrali il *corpo* e la percezione.
● L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre, in cui *l'esistenza precede l'essenza*, e vede l'uomo come radicalmente libero, ma la cui libertà sottende da un lato l'angoscia, dall'altro, la responsabilità, per cui ne deriva che la verità non è scientifica, ma determinata dalla *scelta*.
La fenomenologia racconta come il mondo appare, mentre l'esistenzialismo ci dice come l'uomo vive e sceglie, entrambe rimettendo al centro il soggetto concreto ed entrambe contrastando la riduzione scientista della verità.
Sia l'una che l'altra, infatti, si pronunciano contro un riduzionismo razionalista, che pretende di spiegare tutto con formule, logica, metodo scientifico, perdendo nell'astrazione lo spessore dell'esistenza, che è fatto di emozioni, corporeità, storicità e finitezza.
Come si è detto, però, il paradigma filosofico anglosassone si afferma su quello continentale e le istanze di fenomenologia ed esistenzialismo dovrebbero cedere il passo al razionalismo. Avviene, invece, un'altra cosa.
Il razionalismo viene roso dall'interno.
Willard Van Orman Quine in *Two Dogmas of Empiricism* (1951), critica radicalmente un baluardo del razionalismo, la distinzione tra verità analitiche (*il triangolo ha tre lati*) e verità sintetiche (*questo triangolo è rosso*). Per Quine le verità sottese dal *significato*, e perciò indubitabili, trovano un limite proprio nel significato stesso, che spesso è definito tramite sinonimia (*triangolo = trilatero*), la quale presuppone un'analiticità. Ciò dimostra che anche le verità logiche o matematiche non sono totalmente separate dall'esperienza. Ne deriva che non

Esiste più un dominio puro della ragione (analitico) separato da quello dell' esperienza (sintetico).
Questo è un duro colpo assestato al razionalismo, perfezionato da Thomas Kuhn (*The Structure of Scientific Revolutions*, 1962) che dimostra che lo sviluppo della scienza non è lineare, ma dipende da paradigmi storici. Di conseguenza la scienza non è pura razionalità neutra e diventa storica, condizionata e discontinua.
Nel frattempo, le correnti continentali non scompaiono affatto, si trasformano e diventano ancora più radicali. Arriva la *French connection*.

La French connection


Michel Foucault Jacques Derrida Gilles Deleuze Jean-François Lyotard

- Michel Foucault: sapere = potere;
- Jacques Derrida: decostruzione della razionalità;
- Jean-François Lyotard: fine delle "grandi narrazioni.

Comune a tutti la critica all'umanismo, è messa in discussione l'idea di un soggetto stabile, razionale, autonomo, mentre diventano centrali linguaggio e strutture, perché il significato non è dato una volta per tutte, ma è, di volta in volta definito dai diversi linguaggi, discorsi, sistemi simbolici.
Dal combinato di anti-fondazionalismo – rifiuto di verità ultime e assolute + critica della metafisica tradizionale – e attenzione al potere e alle pratiche – per cui la verità emerge dal groviglio di istituzioni, pratiche sociali, rapporti di potere – non si critica solo il razionalismo scientifico, ma l'idea stessa di una ragione universale.
La filosofia francese dell'ultimo 900 segna il passaggio dalla filosofia moderna alla filosofia postmoderna.
Il razionalismo, dunque, perde terreno non perché sconfitto da un'altra scuola, ma per una critica serrata, mossa che da più parti, che evidenzia i suoi *limiti strutturali*.
Kuhn mette in luce i *limiti storici*: la verità cambia con i paradigmi; Deridda (e Wittgenstein) segnalano *limiti linguistici*: il linguaggio non è trasparente; Heidegger e Sartre avevano già denunciato i limiti esistenziali, Foucault pone un limite politico: la ragione può essere strumento di potere.
Tra la fine degli anni '70 e gli anni '90 del XX secolo, il paradigma anglosassone sembra ancora dominante nelle università, ma il prestigio della ragione forte è ormai appannato.

Dalle suggestioni di un primato del pensiero debole emergono il postmodernismo e il relativismo.

Proviamo a riassumere. Il punto di partenza è l'umanismo. Nel Rinascimento l'uomo è misura, centro, soggetto razionale e la verità è accessibile alla ragione umana. Il concetto si rafforza nella modernità (ma deve subire la critica dei *maestri del sospetto*, Nietzsche, Freud, Marx). Nella seconda metà del Novecento, con attacco congiunto della filosofia analitica anglosassone e della scuola francese, i fondamenti del razionalismo (verità assoluta, soggetto forte, metodo unico) si dissolvono. Negli anni '80–'90 emerge il pensiero debole e la verità diventa interpretazione.

È in questo panorama che gli apocalittici – quelli che tendono, poco o tanto, ad aderire alle teorie del complotto - reagiscono alla perdita di fondamenti costruendo sistemi di *senso totale*, in cui la casualità non esiste. La loro posizione è iperumanista, perché il soggetto ricrea il senso da sé.

Contestualmente gli integrati – quelli che bene o male si allineano al conformismo mainstream – rinunciano alle prerogative del soggetto, delegano al sistema l'accertamento della verità, accettando anche di passar sopra a evidenti contraddizioni. La loro posizione è di post-umanismo passivo, perché per loro il senso viene conferito dall'esterno.

Se, dunque, il complottismo rivela eccesso di soggettività, il conformismo denuncia assenza di soggettività e in tutti i due i casi manca un soggetto capace di ragione che sia critica e, al tempo stesso, non assoluta.

Come si vede, la crisi non è del razionalismo, ma è crisi dell'uomo come soggetto della ragione. È crisi dell'umanismo.

Crisi della democrazia

Ma può la crisi dell'umanismo non tradursi in una crisi della democrazia? Forse, non istantaneamente, nel senso che le forme della democrazia possono resistere all'erosione del suo fondamento, e cioè l'idea che l'essere umano abbia dignità intrinseca, che sia un soggetto libero e razionale, che – per dirla kantianamente – abbia dignità di fine e non di mezzo.

Questa è la premessa filosofica di diritti umani, libertà individuali e uguaglianza. La democrazia moderna si regge su tali presupposti umanistici, nella presunzione che ogni individuo conti uno e che tutti abbiano diritto di partecipare, che si fonda sull'idea che le persone siano titolari della capacità di giudicare, scegliere, assumere delle responsabilità.

Questa fiducia nell'uomo è destinata a non essere più giustificata se si affermano concezioni in cui l'uomo non appare più un fondamento sicuro, stabile e autonomo.

Perduto questo fondamento, resistono tecnocrazia, pragmatismo e gestioni procedurali, su cui si può fondare un simulacro di democrazia, che assume via via determinate caratteristiche: tecnica (quando il governo è affidato ad esperti), oppure procedurale (quando permangono le regole svuotate da valori forti).

Ambedue queste forme le abbiamo viste realizzate: tecnici sono stati i governi Ciampi (1993-1994), Dini (1995-1996), Monti (2011-2013) e Draghi (2021-2022), mentre procedurale è la *governance* dell'Unione Europea.

Ma a lungo termine non possono non emergere problemi:
● Si indeboliscono i diritti, perché non sono più fondati su una dignità *intrinseca* e perciò diventano negoziabili.
Un esempio storico lo possiamo vedere nelle leggi *Jim Crow*, locali e statali, che erano vigenti in USA dal 1877 al 1964, in cui i diritti civili degli afroamericani erano di fatto negoziabili e che bisognò superare con il *Civil Rights Act* del 1964 e il *Voting Rights Act* del 1965.
● Cresce la manipolabilità e il conseguente rischio di *democrazie pilotabili*. È quello che si rimprovera alla Russia di Putin, in cui ci sono le elezioni, ma si pensa che il combinato disposto di controllo dei media, limitazione dell'opposizione e gestione del processo elettorale ne predetermino i risultati.
● Si svuota la partecipazione perché i cittadini si trasformano in spettatori passivi o consumatori di un prodotto politico.
Non occorre l'esempio storico perché questa tendenza è in atto, più o meno, in tutte le democrazie occidentali.
Il rischio, in definitiva, è che la democrazia senza umanismo si trasformi in un involucro vuoto.
Ma il fatto che la democrazia abbia perduto il suo fondamento antropologico apre anche la strada a progetti elitari e/o autoritari.
● La tecnocrazia, ovvero il governo affidato a esperti, scienziati, manager.
Questa prospettiva, in cui la partecipazione democratica dei cittadini viene ridotta a un ruolo completamente passivo, comincia ad avere il sostegno anche di elementi popolari che – chissà perché – vorrebbero un medico come ministro della sanità, un giudice come ministro della giustizia, un banchiere come ministro delle finanze, come se i ministri dovessero curare, giudicare, concedere prestiti, e non sono, invece, sfiorati dall'idea che i ministri debbano avere anche il punto di vista dei malati, degli imputati, dei nullatenenti.
Il criterio di legittimità democratica non passa più dal consenso, sostituito dalla competenza tecnica.
● La meritocrazia autoritaria si basa sul presupposto che non tutti i cittadini abbiano lo stesso peso politico e che, di conseguenza chi governa debba essere selezionato in base a *merit*i o *capacità*. Non ci si fida più della *razionalità collettiva*, che viene sostituita da decisioni di una minoranza qualificata.
Un tale metodo era in uso nell'antica Cina, delle dinastie Qing e Ming, in cui gli *esami imperiali* selezionavano i burocrati basandosi sulle loro competenze.
Un sistema analogo è in vigore, attualmente, a Singapore, dove il dominante Partito d'Azione Popolare seleziona l'apparato politico sulla base di formazione accademica e esperienza tecnica e manageriale.
Ma c'è una prospettiva anche maggiormente inquietante:
● Totalitarismi ideologici, che sfruttano il vuoto determinato dalla crisi del soggetto e della verità universale per promettere ordine, coerenza e senso totale.
● Populismi radicali, che approfittano della perdita di fiducia nella democrazia e nelle istituzioni per proporre leader carismatici che incarnano la *verità* che i cittadini da soli non possono conoscere.

In conclusione, lo svuotamento dell'umanismo legittima chiunque prometta la restaurazione di un senso e si avvale di due soluzioni alternative: l'elite competente o il soggetto totalizzante.
Insomma, la fine dell'umanismo mette in crisi il fondamento della democrazia, ma allo stesso tempo il vecchio umanismo, di stampo rinascimentale o illuminista, sembra oggi un ferrovecchio conferito in discarica e non più recuperabile o riciclabile, perché non regge di fronte alla complessità, alla pluralità culturale e alla conclamata consapevolezza dei limiti del soggetto.
La complessità e il pluralismo sembrano temi progressivi, ma confliggono con l'insostituibile fondamento della democrazia. C'è un vincolo anti-umanista in posizioni che sembrerebbero all'avanguardia?

Antiumanismo woke

Il vecchio umanismo alla base della democrazia ipotizzava una sorta di *cittadino universale*, cui conferire uguaglianza e diritti. Si può anche ammettere che l'idea patisse d'astrazione, ma bisogna analizzare la bontà del rimedio.
Concetti quali complessità e pluralità culturale hanno indotto il passaggio concettuale dal cittadino universale a una serie di *cittadini particolari*. Si moltiplicano, infatti, i punti di vista, che sembrano evidenziare che non esiste un unico soggetto razionale o universale.
Ma nel momento in cui la critica postmoderna, multiculturalista, femminista, postcoloniale, all'astrazione del cittadino universale oppone le *identità specifiche*, pur dimostrando una maggiore attenzione alla pluralità, non risolve affatto la questione dell'astrazione, perché anche i nuovi gruppi individuati rimangono concetti astratti, in quanto generalizzano esperienze individuali complesse in categorie unitarie (*donne*, *migranti*, …).
Che il problema ci sia, lo dimostra la evoluzione di un acronimo, nato negli anni '80 come LGB, divenuto LGBT negli anni '90, per aggiungere i transgender a lesbiche e gay, e nel 1996 LGBTQ per includere l'universo queer, ma che oggi è LGBTQIA+, avendo incorporato anche intersessuali e asessuali. Il plus (+) che dovrebbe evitare successive espansioni sottintende tutte le altre identità non esplicitamente citate e denuncia la difficoltà a far rientrare l'infinità dei comportamenti individuali in una categorizzazione.
Questo è un problema, perché fa temere una deriva verso l'atomizzazione del sistema, infatti, se ogni individuo o micro-gruppo reclama diritti particolari, si rischia una frammentazione sociale in cui diventa difficile trovare uno spazio comune di convivenza.
Il riconoscimento dei nuovi soggetti sociali dovrebbe evitare l'eccessiva parcellizzazione e diventa questione centrale. i *nuovi insiemi* che designano le identità specifiche si legittimano perché vengono riconosciuti. Ciò solleva una nuova questione.
Nati sulla base di esperienze condivise, i nuovi gruppi sono riconosciuti socialmente come titolari di diritti.
Qui sembra esserci una circolarità: il fondamento della democrazia sono i nuovi soggetti, ma i nuovi soggetti sono il prodotto – attraverso il riconoscimento – della democrazia.

Il loop è innegabile, resta solo da decidere se questo circolo sia vizioso o virtuoso. Se la democrazia si fonda su soggetti liberi e uguali, ma tali soggetti sono prodotti da pratiche democratiche, non c'è scampo: il supposto fondamento è, in realtà, un effetto, e il circolo è irrimediabilmente vizioso.
Altri, però, sostengono che questa circolarità sia costitutiva e perciò virtuosa: non esiste un soggetto politico prima della politica, le istituzioni democratiche creano spazi di riconoscimento, in questi spazi emergono identità che, a loro volta, ridefiniscono la democrazia.
Anche questa sembra una tesi convincente, a patto di accettarne la premessa: *non esiste un soggetto politico prima della politica*.
Questa affermazione, ovviamente, non è una verità analitica, ma un prodotto storico, di cui possiamo individuare la genesi.
Ancora una volta bisogna fare riferimento a Michel Foucault, che non nega il soggetto, ma che lo riduce a effetto di pratiche e discorsi.
Da questo concetto muove Judith Butler, che lo radicalizza: le identità sono *performative*, emergono attraverso pratiche di riconoscimento. Ma questo è esattamente ciò che si dovrebbe dimostrare.
Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (*Hegemony and Socialist Strategy*, 1985) spiegano il processo di costruzione dell'idea di *popolo*.
Si parte dalla costatazione che nelle società emergono delle richieste (casa, scuola, sanità, lavoro, diritti, sicurezza …) spesso isolate tra loro; poiché inevase, tali richieste cominciano a collegarsi tra loro in quella che viene chiamata una *catena di equivalenza*; attraverso tale catena, gruppi diversi iniziano a percepirsi come simili e si definiscono come un *noi*, contrapposto a un *loro*, che – invece – definisce il comune avversario.
In questa visione, parole come *popolo*, *giustizia*, *libertà* non hanno ovviamente un significato univoco, sono definiti come *significanti vuoti*, riempiti, di volta in volta, dal soggetto (variabile) che unifica le richieste. La leadership mette insieme le diverse domande e le inserisce in una narrazione comune, costruendo in tal modo un'identità collettiva.
Questo schema esplicativo funziona abbastanza bene in uno scenario teorico in cui sia stata completamente eliminata la *contraddizione di classe*, o in un panorama sociale concreto in cui la *lotta di classe* sia stata rimossa dall'inconscio collettivo. Anzi, questo schema serve per eliminare ogni riferimento di classe dal teatro politico e perciò non fa differenza tra bisogni e desideri, né distingue il piano materiale da quello simbolico.
L'ipotesi che siano le richieste a definire *un noi che si contrappone a un loro*, definisce, infatti la lotta tra chi non ha e chi dovrebbe dare, cioè tra chi ha il potere e chi non ce l'ha. Se le richieste fossero troppo scandite sul piano materiale, diventerebbe più chiara, se non evidente, dove sta la differenza tra chi ha il potere e chi non ce l'ha, e questo potere assumerebbe anch'egli una fisionomia materiale, emergendo dall'impersonalità in cui lo ha precipitato una certa riflessione filosofica, da Foucault in poi.
Invece, è bene che il potere rimanga qualcosa di indefinito e impersonale, e pazienza se poi una simile concezione si presta ad alimentare fantasie complotti-

ste. A tal fine le categorie di riferimento dell'argomentazione (significati Vs significanti) sono tutte dell'ordine simbolico, anche se poi qualcuno dei nuovi soggetti vorrebbe scardinarlo.
Confinato nella linguistica, il discorso è, infatti, più coerente di quanto non lo sarebbe se evadesse altrove, per esempio nell'economia politica.
Concentriamoci su un caso concreto per verificare le ipotesi di Laclau- Mouffe.
Recentemente a Berlino è stato avviato un importante progetto abitativo dedicato specificamente a donne lesbiche e queer, con l'obiettivo di creare spazi sicuri, inclusivi e a prezzi accessibili. Molte donne lesbiche, specialmente in età avanzata, si percepiscono a rischio di esclusione sociale o discriminazione nel mercato abitativo convenzionale e ciò produce una richiesta nel senso teorizzato da Laclau- Mouffe.

Contemporaneamente, sempre a Berlino, si sono avviati progetti, come il *Modulare Unterkünfte für Flüchtlinge*, destinati a immigrati, rifugiati e richiedenti asilo.
Richieste da parte differente (lesbiche/immigrati) si sarebbero unificate in una di quelle *catene di equivalenza* previste dai nostri autori.
Anche in Italia c'è una grande domanda di alloggi popolari. Il bisogno coinvolge sia cittadini italiani che immigrati, ma qui non si verifica la *catena di equivalenza*. C'è, invece, una concorrenzialità, in seguito alla quale alcuni comuni, come Cascina (PI) e Sesto San Giovanni (MI), hanno imposto agli stranieri, per l'immissione in graduatoria, la necessità di produrre documenti patrimoniali aggiuntivi dal paese d'origine, rendendo di fatto più difficile l'accesso agli alloggi.
La contrapposizione noi/loro, sottratta dall'ambito dell'economia politica (chi ha

bisogno della casa/chi la può dare) e immessa nel circuito simbolico (autoctoni/allogeni) ha incarnazioni molto diverse.
Il potere – impersonale o materiale – se la ride, ma ciononostante lesbiche, immigrati e italiani senza casa sono tutti, a pieno titolo, i nuovi soggetti sociali su cui si fonda la democrazia di oggi.
Vogliamo sperare che non siano proprio questi i risultati che si vogliono ottenere con una simile concezione della democrazia, ma non si può non denunciare i limiti che essa rivela nella pratica.
Il progetto di fondare una nuova cittadinanza su identità, esperienze marginali e disuguaglianze strutturali ha dei vincoli anti-umanisti impliciti.
Si decentra il vecchio soggetto universale, sostituendo all'umanità, come criterio e unità di misura, certi soggetti particolari, definiti da razza, genere, scelte religiose, comportamenti, e il vecchio cittadino universale non è più il modello di riferimento della democrazia, ragion per cui le norme e i diritti non sono più fondati sulla natura umana, ma su contingenze culturali e storiche. Non c'è bisogno di far notare quanto ciò riduca lo spazio per una visione comune e condivisa.
Questa è la questione più importante perché, se questo spazio non c'è, l'esercizio della democrazia si riduce alle alleanze e compromessi tra gruppi, con esclusione programmatica di qualsiasi idea di bene comune, sostituito dal bene che soddisfa un'aggregazione di minoranze.
C'è qualcosa che non funziona a livello filosofico e, infatti, se analizziamo la critica di massa alla politica non possiamo non notare come essa faccia regolare riferimento a nozioni come *buon senso* (una visione del mondo realistica), oppure *senso comune* (un insieme disorganico ma radicato di credenze condivise), che sono innegabilmente nebulose e oscure, ma che rivelano esplicitamente una *richiesta di senso*.
Il vecchio umanismo forniva un criterio semplice, ponendo tutti uguali in quanto razionali, modulava un linguaggio comune, sulla cui base si forgiavano istituzioni relativamente stabili. Erano, però, evidenti e innegabili i suoi limiti: l'universalità era *astratta* e faceva finta di non vedere differenze materiali reali; era anche, storicamente *non inclusiva*, avendo marginalizzato molte componenti (donne, popoli colonizzati, classi subalterne); era, infine *normativa*, perché sottintendeva uno standard di umanità a cui adeguarsi.
Tutto sommato, si può pensare che quella democrazia umanista funzionasse meglio perché, in realtà, metteva la sordina ai conflitti.
Le politiche del riconoscimento di identità e differenze, invece, rendono i conflitti ben visibili, e allargano la panoramica dei punti di vista da prendere in considerazione, ma rendono assai difficile costruire un'identità collettiva – cioè un *noi* – che possa essere condivisa.
Il conferimento di senso, sia pure a prezzo dell'astrazione, garantito dall' umanismo, non sembra adeguatamente rimpiazzato dalle politiche identitarie, che il senso frammentano, per cui, anche se la nuova concezione può, in alcuni – e forse molti – casi, assicurare più giustizia, lo fa sacrificando la coerenza complessiva.

Se ne deve dedurre che il vecchio umanismo, pur avendo tutti i difetti di cui si è detto, rappresentasse una semplificazione funzionale a delineare un orizzonte comune (per quanto parziale), che si perde nell'infinità di narrazioni decentrate. Ne consegue una domanda: è possibile avere un riconoscimento delle differenze senza perdere un senso condiviso? O, in altre parole, si può avere pluralismo senza perdere un mondo comune e ritrovarsi – come vorrebbe qualcuno - con il *mondo alla rovescia*?

La risposta, molto probabilmente, è no, quindi o si torna a una prospettiva umanistica, o ci si tiene una democrazia più conflittuale e meno *sensata*.

Bisogna anche tenere presente che, se una democrazia perde un orizzonte condiviso, i cittadini faticano a riconoscere interessi comuni e il dibattito si frammenta in molte rivendicazioni parziali. In una tale parcellizzazione diventa difficile costruire maggioranze coerenti, anche ammettendo che un'eventuale coalizione di interessi comuni a certe minoranze sia equivalente all'espressione della volontà della maggioranza.

In un simile contesto è pacifico che le *lobby* divengano gli attori più coesi, con maggior chiarezza di obiettivi e dotate di maggiori risorse e continuità dell'intero quadro politico. Ne deriva un'*asimmetria strutturale*, perché in una realtà frammentata è favorito chi è bene organizzato.

Per quanto le *lobby* abbiano agito anche sul terreno della democrazia umanistica, esse trovano nell'atomizzazione della *democrazia delle differenze* il loro terreno di cultura elettivo.

Alla crescente deriva verso la polverizzazione sociale corrisponde un parallelo incremento di istanze individualiste, recentemente ribadite a proposito della vicenda della *famiglia nel bosco*. Qual è esattamente il rapporto tra le nuove concezioni della democrazia e l'individualismo. C'è un rapporto causa/effetto? E, in questo caso, quale è la causa e quale l'effetto? Oppure la relazione è differente?

Famiglie nel bosco

Il generoso sostegno accordato, da più parti, alla *famiglia nel bosco* è l'apologia dell'autosufficienza privata, che sottende un'idea di benessere fondato sulla separazione da istituzioni e legami collettivi, cioè l'idea che si debba essere liberi *dalla* società, piuttosto che liberi *nella* società. Una scelta individuale è assurta a modello normativo, con esplicita svalutazione della dimensione sociale e politica della convivenza. In tal modo il cosiddetto *popolo* è ridotto a somma di individui isolati (in contrasto con l'idea, precedentemente avanzata, che si tratti di una costruzione collettiva e conflittuale).

L'ideologia di riferimento è l'individualismo. Ci sono elementi di fascino (e di legittimità) nell'individualismo: autonomia, diritti individuali, libertà di scelta, e quindi l'eredità di un pensiero che va da John Locke a Immanuel

Kant, una concezione dell'individuo senza la quale non ci sarebbe l'idea di democrazia liberale.
Ma c'è anche qualcosa di inaccettabile: costruzione di un'identità sociale come progetto esclusivamente personale, rifiuto di collocarsi in un sistema di alleanze stabili, centralità del proprio ego.
Dal punto di vista storico l'individualismo precede e alimenta la democrazia delle differenze. Infatti, se gli individui non si riconoscono più in identità collettive forti (classe, nazione, religione), bensì in identità più fluide e plurali, allora la democrazia cessa di essere la rappresentazione di blocchi sociali stabili, per diventare espressione di differenze specifiche.
L'attuale democrazia sembrerebbe quindi essere prodotto di una individualizzazione cominciata prima.
Viene in mente l'impatto combinato delle *Reaganomics*, con enfasi su mercato, responsabilità individuale e ridimensionamento dello Stato sociale (*più mercato meno stato*) e la parallela definizione di una condizione postmoderna che metteva in mora le *grandi narrazioni* collettive, spostando l'attenzione su identità frammentate e prospettive individuali.
Bisogna però osservare che una simile spinta, una volta istituzionalizzata (privatizzazioni, deregolamentazione, riduzione del welfare) diviene a sua volta volano di frammentazione, individuazione di categorie di riconoscimento, diffusione dell'idea che l'identità sia qualcosa da rivendicare politicamente.
Da questo punto di vista è piuttosto la democrazia delle differenze a promuovere la deriva individualista.
Quale che sia il rapporto causa/effetto (probabilmente non lineare, ma circolare e di rafforzamento reciproco) il risultato è un'inversione:
Se prima la politica organizzava la società (classi, popolo, cittadinanza), oggi i soggetti e le loro differenze sembrano organizzare la politica. Questa inversione favorisce una verticalizzazione dei rapporti di potere, perché svaluta la funzione dei corpi intermedi (crisi del partito di massa) per rafforzare il rapporto diretto tra individuo e istituzioni. In quest'ultimo punto cova l'atomizzazione.
Si può convenire che questo sia un risultato non voluto (ma prevedibile) perché non a questo sono finalizzate le politiche della differenza, bensì a correggere un universalismo che si è dimostrato ben poco inclusivo. Infatti, al loro nascere, facevano riferimento a gruppi di individui e non a individui isolati, dimostrando quindi un'ispirazione collettiva anti-individualista.
Ma i buoni propositi sono destinati a essere inghiottiti da una spirale: le identità si moltiplicano, si svincolano da strutture sociali più ampie, si polverizzano in espressioni sempre più particolari.
Questo è, dunque, un altro aspetto negativo di una democrazia post-umanista.
Ciononostante lo sbrigativo ritorno all'umanismo sembra del tutto scoraggiato dal sopravvenuto riconoscimento del carattere astratto del suo soggetto.
Occorre verificare se la questione non sia superabile, in una prospettiva neo-umanista, ricorrendo alla dialettica concreto–astratto–concreto di Hegel, così come è stata rielaborata da Karl Marx.

Concreto–astratto–concreto

Il problema consiste nel partire da un *concreto*: la realtà immediata, che possiamo definire come pluralità di identità, moltiplicazione di conflitti, crescita di individualizzazione, approdare all'*astratto*, isolando un principio, che potrebbe essere *il cittadino*, e tornare al *concreto* – cioè a una totalità ricostruita che tiene conto delle differenze, senza annullarle.

Il concreto a cui approdiamo non è un ritorno all'universale astratto, ma un *universale mediato*.

Nella fattispecie non facciamo fatica a individuare il concreto di partenza.

• **concreto**: identità plurali caratterizzate da individualismo avanzato e conflitti di riconoscimento che producono frammentazione del senso.

Abbiamo, invece difficoltà a trovare l'astratto, che sembra presentare due alternative opposte.

• **astratto**: il cittadino universale (visione dell'umanismo classico), oppure l'identità assolutizzata (punto di vista dell'identitarismo radicale).

Nell'astrazione, la prima accezione cancella le differenze, mentre la seconda elimina ciò che vi può essere in comune tra identità differenti.

È abbastanza curioso che il pensiero (che si dice progressivo) dell'oggi ritenga che *ciò che divide*, cioè le differenze identitarie, debba prevalere su *ciò che unisce*, cioè su una fondamentale uguaglianza, seppure astratta.

Bisognerebbe chiedersi se fenomeni come l'antisemitismo o il suprematismo bianco si radichino più nella enfatizzazione delle identità oppure nei limiti di astrattezza dell'umanismo.

Viceversa ci si deve interrogare sul fatto che, con tutti i suoi limiti di astrazione, l'umanismo è sembrato sufficientemente funzionale a combattere discriminazioni inique (per esempio il diritto di voto delle donne). La battaglia delle suffragette fu condotta proprio sul concetto, per quanto astratto, di uguaglianza. Su questa base esse divennero egemoni in vasti strati dell'opinione pubblica anche maschile.

Difficilmente avrebbero potuto guadagnare tanto consenso se già allora, in ambito femminista, si fossero affermati punti di vista come quello dello *SCUM Manifesto* (1967) di Valerie Solanas in cui si teorizza l'eliminazione dei maschi.

Di conseguenza, sorge anche il dubbio che mentre la vecchia uguaglianza umanista sia stata – bene o male – la leva che ha eradicato molte diseguaglianze, il culto postmoderno delle differenze arriva, a problemi già posti e in corso di soluzione, per porre rivendicazioni sempre più particolari. Senza generalizzare si deve verificare quali e quante di queste ulteriori rivendicazioni riguardino diritti e non, piuttosto, privilegi e se la valorizzazione delle identità non rischi di alimentare ragioni strumentali che inneschino una dialettica dell'illuminismo in ragione della quale dall'uguaglianza astratta si passi alla supremazia concreta.

Insistendo sul punto, il mondo fu a fianco di Rosa Parks, quando, nel 1955, rivendicò il suo diritto di sedersi sull'autobus in un posto riservato ai bianchi. C'era in ballo la vecchia e astratta questione dell'uguaglianza e su questa erano d'accordo in molti.

La stessa solidarietà non può aspettarsela Elijah Muhammad, storico leader della *Nation of Islam*, quando dichiara:

«L'uomo nero è l'uomo originale. È il creatore, il proprietario e il padrone del sistema solare. Egli è il Dio di questo mondo».

Il suo orgoglio identitario non è egemone e il suo suprematismo nero è rigettato allo stesso modo di quello bianco.

Il fatto che sia il figlio di una razza oppressa non lo esonera dal meritato biasimo che tocca a chi vuole diventare oppressore.

Parlando di razze oppresse diventa addirittura banale fare riferimento al popolo d'Israele e alla tragedia dell'Olocausto. Non c'è stato democratico al mondo che non ne sia stato commosso e indignato. Proprio il ricordo di quella barbarie suscitò ondate di simpatia per la costruzione dello stato di Israele. E proprio il ricordo di quella sofferenza rende, oggi, più incomprensibile l'analoga barbarie di cui sono vittime i Palestinesi. L'orrore per il crimine nazista affonda le sue radici nel concetto, che sappiamo screditato, di uguaglianza degli esseri umani, mentre il volto ferocemente colonialista di Israele ben si rispecchia nell'orgogliosa rivendicazione di un'identità.

Un frettoloso esame storico sembra affermare che l'imprecisa nozione di uguaglianza dell'umanismo si sia dimostrata utile per scardinare ideologie oppressive, per contro la più precisa nozione di differenza sembra prestarsi ad alimentare nuove fantasie suprematiste. Il fatto che oggi tali posizioni siano estremamente minoritarie non è decisivo, perché la questione è un'altra: è più funzionale a una democrazia effettiva il riferimento a un concetto che pecca d'astrazione, ma che promuove la tensione verso un limite ideale progressivo – cioè l'uguaglianza – oppure, per amor di verità, è meglio orientarsi su un principio più concreto – la differenza – in cui si possono radicare teorie politiche di oppressione?

Siccome la domanda ha una sola risposta valida, sarebbe davvero risolutivo trovare, riprendendo il nostro percorso dialettico, quel superiore concreto che si

andava cercando. Siccome l'astratto si biforcava, anche la sintesi deve avere due opzioni.

• **secondo concreto a** (sintesi tra pluralità concreta e universalismo umanista). Qui si tratta di trasformare una primitiva astrazione, il *cittadino*, indifferente alle differenze, in un universale incarnato nelle differenze.

La possibile sintesi è il *cittadino situato*, cioè il portatore di *diritti universali* che viene riconosciuto nelle sue *situazioni concrete* (sociali, culturali, storiche).

Il soggetto individuato non è né un astratto individuo, né un'identità chiusa. Formulazione simile la troviamo in Jürgen Habermas e Axel Honneth. In questa formulazione l'universale non è un dato, ma il prodotto di un processo di mediazione.

• **secondo concreto b** (sintesi tra pluralità concreta e identitarismo). In questo caso i termini stessi della contraddizione ci fanno capire che non possiamo pensare di trovare un universale, ma solo una qualche forma di coordinazione che ci faccia passare da un insieme caotico di identità isolate e conflittuali a un più ordinato sistema di identità interagenti.

Il modello a cui dobbiamo approdare si preannuncia come più biologico e dinamico che concettuale e statico.

Infatti, riusciamo a individuare, un soggetto singolare, ma solo un soggetto plurale, che abbia appartenenze multiple e venga definito da relazioni.

Una simile teorizzazione la troviamo nelle *identità performative* di Judith Butler o in quello che Chantal Mouffe chiama *pluralismo agonistico*.

Non nascondiamo la nostra insoddisfazione per questa soluzione, che ha un vizio di forma, dovevamo fare una sintesi e la sintesi non c'è stata, le differenze rimangono, in un equilibrio assai precario e, quel che è più importante, non si è arrivati a nessuna forma di universalità.

Ci orientiamo, quindi, per la prima soluzione, senza nasconderci che può provocare un ritorno all'astratto, ma che è l'unica a tentare una ricomposizione del politico e non si arrende a una gestione permanente delle differenze.

Ancor maggiormente ci conforta nella nostra scelta la verifica sul piano pratico delle due soluzioni.

• **a** Universalismo mediato. Questa linea tende a produrre istituzioni che trasformano differenze in decisioni comuni. L'esempio storico sono i sistemi costituzionali con i loro parlamenti rappresentativi.

Le differenze, tradotte in un linguaggio condiviso, sono coinvolte nel processo decisionale. I vantaggi sono noti: capacità decisionale, relativa stabilità, limitazione di prevalenza di interessi particolari, costruzione di un'identità collettiva politica. Altrettanto conosciuti gli svantaggi: rischio di esclusione indiretta, una certa lentezza, percezione di lontananza. Queste istituzioni possono essere definite di integrazione, perché cercano di fare una sintesi tra interessi differenti, cercando una mediazione.

• **b** pluralismo identitario. Questa linea produce istituzioni che non sintetizzano, ma coordinano le differenze. Esempi: istituti per quote e rappresentanze settoriali (la Camera dei Fasci e delle Corporazioni dell'Italia fascista), tavoli di negoziazione tra gruppi (la Commissione europea per le relazioni industriali), go-

vernance multi-attore (il Partenariato europeo per l'innovazione). I vantaggi sarebbero inclusività immediata, visibilità delle differenze, flessibilità. I punti deboli: difficoltà a decidere, instabilità, frammentazione permanente e – soprattutto – vulnerabilità alle lobby. Sono istituzioni concertative, definibili come istituzioni di negoziazione, perché riconoscono il conflitto come permanente, per cui cercano di rendere sostenibili differenze che restano tali.

Io non so se qualcuno vorrebbe essere governato attraverso simili organismi e non preferirebbe, invece, un parlamento rappresentativo con tutti i suoi difetti.

Quindi, anche la verifica nella pratica sembra far preferire la soluzione che abbiamo definito neo-umanista.

Naturalmente, esprimersi in favore di un neo-umanismo è una scelta conservatrice. Ma bisogna arrendersi all'idea che il compito storico dei progressisti, in questa fase, è proprio quello di essere un pochino conservatori, nella convinzione che un cambiamento rapido possa avere effetti inattesi o destabilizzanti.

Conservare istituzioni, pratiche sociali e diritti consolidati non significa bloccare il progresso, ma garantire stabilità e continuità.

Certe forme di progressismo molto radicali sembrano ignorare le implicazioni pratiche delle riforme che propongono, rischiano di creare e irrigidire conflitti simbolici più che soluzioni concrete, operano per frammentare il consenso sociale senza costruire alternative solide.

Essere un po' conservatore significa tenere insieme innovazione e coesione sociale, evitando di demolire ciò che per ora funziona abbastanza bene.

Di fronte a un generale imbarbarimento delle forme di confronto, a livello nazionale e internazionale, rilanciare una prospettiva neo-umanista e razionalista sembra la sola strada per ricostruire un sistema di valori largamente condivisibile.

Filosofia Popolare è un periodico irregolare scritto ed eventualmente stampato da Giuseppe Veronica presso la sua abitazione sita in Novara, vicolo Canonica 4. Il presente numero è datato 26 marzo 2026. Queste notizie sono date a ottemperanza delle leggi sulla stampa clandestina, perché in Italia, nell'epoca di Internet, ci sono ancora leggi di questo tenore. Riguardano, quindi militi dell'Arma, agenti di polizia, funzionari di prefettura e titolari dell'azione penale. Per tutti gli altri, interessati alla pubblicazione, a un abbonamento gratuito, a una collaborazione o a una qualsiasi interazione, si rimanda a questo indirizzo: giusveronica@gmail.com.